

## FEDE E FIDUCIA

– La riscoperta dell'unità originaria di fede e ragione converge con l'approfondimento della fede come struttura antropologica universale e, di conseguenza, con l'esigenza di comprendere lo specifico della fede cristiana nel suo rapporto con la fiducia esistenziale.

### LA FEDE COME STRUTTURA ANTROPOLOGICA

– L'essere umano ha una struttura fondamentalmente credente. La fede non si configura per lui come un atto accidentale o esterno alla sua coscienza, al contrario: la fede è la configurazione costitutiva della coscienza umana. È possibile verificare tale affermazione maggiore svolgendo i seguenti tre passaggi.

#### **(i) La fede è condizione essenziale dell'esistenza umana**

– Nel verbo “credere” si intrecciano due fondamentali significati: “tener per vero” e “fidarsi di”, che si possono intendere in una accezione debole (opinione incerta) oppure forte (accettazione della testimonianza di qualcuno). Però “credere” ha anche un'accezione universale, indicativa dell'*originaria apertura* dell'uomo alla realtà. In tal senso, il termine indica quella forma elementare del credere che precede e rende possibili tutti i movimenti espliciti dell'umana esistenza, come anche tutte le diverse concretizzazioni della fede.

– Che tale fede “elementare” o “originaria” accompagni l'intero nostro esistere lo si evince dai piccoli *atti di fiducia che pervadono il quotidiano* fino a formarne lo scheletro (fiducia circa gli orari del treno, le etichette dei prezzi, le informazioni chieste a un passante, la parola data per accordarsi sugli appuntamenti, etc.). Senza di essa, semplicemente sarebbe impossibile crescere e vivere. La *fiducia di base*, infatti, è indispensabile al bambino perché la sua identità personale si configuri, a partire dal rapporto con i genitori e con le altre figure educative. La fiducia ha anche un essenziale *risvolto sociale* (cf. stabilità delle istituzioni, informazione, comunicazione, rapporti medico-paziente, maestro-allievo, etc.). La fiducia, poi, è chiamata in gioco *davanti alle decisioni ultime*. In effetti, il senso del tutto (o dell'intero) non è racchiudibile dalle umane definizioni, però ognuno è chiamato a scegliere anche a questo riguardo, e non solo di fronte alla morte. Ecco: per prendere tali decisioni fondamentali e inevitabili, ci si “appoggia” o ci si “appiglia” per forza a “qualcosa” o a “qualcuno”. A dire che, di fronte alle grandi scelte, l'uomo deve necessariamente fidarsi, dare credito, credere.

## (ii) La fede ha valore conoscitivo, come emerge dall'esperienza della conoscenza personale

– La fede ha anche un valore essenziale in ordine alla conoscenza della verità, come si evince dall'esperienza della conoscenza interpersonale. In effetti, non c'è accesso alla soggettività singolare dell'altro senza fede nella sua testimonianza. Ora, la manifestazione dell'io ha luogo in modi variegati, che vanno dalle reazioni fisiche spontanee alle mimiche e agli atteggiamenti volontari, ma la modalità privilegiata e più alta della comunicazione umana è senza dubbio quella verbale. In questo tipo di scambio, la parola pronunciata assume la forma di una testimonianza, perché la corrispondenza fra l'intenzione di chi parla e le sue affermazioni non è garantita: l'essere umano può mentire! L'autentica *conoscenza personale* si fonda dunque sulla libertà di chi parla, che *garantisce la corrispondenza* fra la sua intenzione e le sue affermazioni, e sulla libertà di chi ascolta, che sceglie di *prestare fede* alle parole che riceve.

– Qui si misura la differenza fra la conoscenza interpersonale e la *conoscenza delle cose materiali*. In quest'ultima domina il modello scientifico della conoscenza, nel quale il soggetto conosce l'oggetto "impossessandosene" mediante l'esperimento e la misurazione. Invece la conoscenza fra persone non si lascia inscrivere in simili parametri, procedendo piuttosto verso il riconoscimento del mistero inesauribile che è l'altro. Il punto è che la conoscenza interpersonale non concerne solo un ambito residuale dell'esperienza umana, ma riguarda l'intero del sapere. Ed essa non si configura affatto come una forma di conoscenza esitante ed incerta, mostrando piuttosto la sua legittimità e, anzi, la sua pienezza.

– Così il *fattore fiduciale si rivela indispensabile per un autentico accesso al sapere* di sé, dell'altro, della società e del tutto, e il *modello della conoscenza interpersonale può assurgere a modello dell'intero sapere*. Questo invita a ridisegnare la mappa dell'epistemologia ponendo al suo centro non il rapporto fra soggetto e oggetto, bensì l'incontro fra persone, riconosciuto come adeguato, normativo, supremo e perfetto. Si coglie l'ampiezza della posta in gioco: la questione non è semplicemente riabilitare o incentivare una forma di conoscenza finora tenuta in subordine, ma procedere a un ripensamento d'insieme che ponga la fede e la testimonianza al cuore dell'intero processo conoscitivo. È chiaro che questo modo di procedere metterebbe in discussione il modello moderno del sapere, legato alla concezione oggettivistica della verità, e contesterebbe alla radice la nefasta separazione di fede e ragione che in esso ha avuto luogo. La conoscenza personale, infatti, brillerebbe come esempio eccellente di un accesso alla verità in cui la ragione e la fede si intrecciano e si implicano come fattori cooriginari.

### (iii) A monte del rapporto fede-ragione sta il nesso libertà-verità

– Mentre l'uso corrente dei termini fede e ragione ha condotto ad associarli in un binomio sovente antitetico, la riflessione più oculata invita piuttosto a cogliere che il termine correlativo a *fede*, nell'esperienza umana, non è in primo luogo ragione, ma *libertà*. La ragione, in effetti, non costituisce il centro sintetico della soggettività, bensì una delle sue dimensioni costitutive. Ora, la fede ha senza dubbio a che fare con la ragione, ma questo solo perché, originariamente, essa ha a che fare con la libertà. Per comprendere appieno quest'ultima, è indispensabile mettere a tema il rapporto che essa intrattiene con la *verità*. A tale fine, risulta particolarmente istruttivo esplorare le due possibili estremizzazioni del rapporto: verità senza libertà (assolutizzazione dell'oggetto) e libertà senza verità (assolutizzazione del soggetto).

#### *I poli estremi del rapporto libertà-verità*

– Il polo della *verità senza libertà* è dominato dal paradigma della *verità come evidenza scientifica* e della *coscienza come specchio* che riflette oggettivamente le cose, in asettica recettività, dal momento che ogni coinvolgimento del soggetto è letto come interferenza. Ora, questa mentalità si rivela ingenua, una volta considerati i guadagni della filosofia della scienza del Novecento, ma essa è ben presente, ancora oggi. Essa vede nel sapere scientifico qualcosa di certo e definitivo (benché incompiuto), il luogo di una verità assoluta e insindacabile. La scienza, e lei sola, dice le cose come stanno veramente, perché si colloca a monte del soggetto, della sua libertà e della sua opinione. Certo lo spazio del parere personale non è abolito, ma è riservato ad altri ambiti: la filosofia, la religione, l'arte, etc.

– Il polo della *libertà senza verità* è speculare al precedente: anziché l'oggetto, esso *assolutizza il soggetto*. Questi, nell'orizzonte della modernità, è *pensato come assolutamente autonomo*: la sua radice è l'autofondazione, il suo scopo è l'autorealizzazione, il suo criterio di valore è l'autoreferenzialità. Per realizzarsi, appunto, il soggetto si deve svincolare da ogni legame. Tale altezzosa pretesa di autonomia, però, risulta come erosa dall'interno, dal momento che il soggetto si riconosce fortemente condizionato da fattori e forze contro cui può ben poco (i rapporti sociali che intrattiene, la sua volontà di potenza, il suo inconscio, etc.). Al cuore di tali condizionamenti, il soggetto cerca spasmodicamente la propria trasparenza, ma proprio questa operazione incrementa l'opacità del soggetto a se stesso e gli palesa la sua inaffidabilità di fondo: qualcosa resiste ad ogni analisi e l'ideale dell'autenticità pare irraggiungibile. Il soggetto allora inizia ad invocare questo limite invalicabile a propria discolpa, come per esonerarsi dalle responsabilità, e così si avviluppa ancora di più nella logica dell'autoreferenzialità. Per di più, mentre questo soggetto si rassegna al presupposto dell'incertezza noetica ("non posso, anzi non si può conoscere la verità"), esso si arrocca nella gelosa difesa del proprio sentire individuale ("ciò che sento è indiscutibile, cioè che faccio in coscienza è impermeabile a qualunque ragione o riferimento esterno"). Eccoci di fronte al paradosso contemporaneo di una coscienza che, pur riconoscendosi insuperabilmente condizionata, si considera assolutamente insindacabile.

### *Perché l'alternativa fra verità e libertà?*

- Le due figure antitetiche or ora tratteggiate si rivelano concordi nell'escludere uno dei due elementi del binomio. Ma come mai si è giunti a considerare la verità e la libertà come due assoluti inconciliabili? *Perché sono stati disarticolati e proposti come alternativi?* Si possono abbozzare almeno due piste di risposta a tali interrogativi.
- La disarticolazione di libertà e verità nasce dalla *concezione dispotica della verità*. La verità, infatti, può essere cercata o, al contrario, abbandonata, ma essa continua ad essere concepita secondo l'ideale di un'evidenza che s'impone in modo necessitante, a prescindere dalla libertà del soggetto (anzi, ogni tentativo di persuaderlo è considerato inutile o dannoso, proprio perché lo coinvolge). Per superare la scissione occorre mettere a tema l'esperienza concreta che l'essere umano fa della verità: essa, infatti, va necessariamente ad articolarsi con la sua libertà.
- La scissione fra verità e libertà è *connessa alla scissione fra ragione e fede*. Nella modernità, in effetti, la ragione e la fede si definiscono per esclusione (l'una interviene quando l'altra ha esaurito il suo compito), e così anche la verità e la libertà. Eppure, esiste un nesso originario e costitutivo fra verità e libertà che permette di riconoscere alla *fides*, insieme alla *ratio*, un ruolo fondante nella strutturazione della coscienza e nell'accesso dell'uomo alla conoscenza.
- Ora, per cogliere la fede quale elemento costitutivo dell'umano e necessario a qualunque forma di sapere è di grande aiuto *collocarsi nell'orizzonte del simbolico*, esplorando in particolare il concetto di "evidenza storico simbolica".

### *Evidenza simbolica...*

- Perché si possa conoscere l'altro, è necessario che questi si riveli, dando testimonianza di sé attraverso il volto, i gesti, le parole, etc. Simili manifestazioni non sono dei meri segni (segnali), che rinviano in modo estrinseco a qualcos'altro, bensì dei *simboli*, perché rendono presente l'altro nella sua totalità. Un simbolo, infatti, contiene la realtà che significa, non si limita a indicarla, a segnalarla. Il simbolo, poi, non è in alcun modo riducibile al suo valore emotivo o evocativo (anche se oggi si tende a relegarlo a questo ambito), essendo piuttosto una *via affidabile e realistica verso la conoscenza della verità assoluta*.
- Con questo termine dall'apparenza altisonante s'intende la verità in quanto attuazione del tutto, cioè in quanto senso della realtà tutta intera e non solo di un oggetto o di un'idea parziali. Ora, questa verità assoluta/totale non può essere oggetto dell'esperienza dell'uomo perché questi, nella sua finitezza, sarà sempre e solo una parte del tutto. La sua esperienza, pertanto, sarà "solo" principio della conoscenza della verità, non suo termine. Eppure, è proprio partendo *da questa sua limitata esperienza* che l'uomo può *giungere alla verità assoluta e riconoscerla, nella forma dell'anticipazione*.
- Questo avviene precisamente grazie al simbolo e, più precisamente, mediante il riconoscimento di un'evidenza storico-simbolica. Occorre che sia un'evidenza, perché la realtà che appare deve essere *persuasiva* per la coscienza umana. Occorre che sia storica, perché se l'evidenza non si manifestasse mediante un'esperienza concreta e un evento determinato l'uomo non sarebbe in grado di *incontrarla*. Occorre che sia simbolica perché solo il simbolo, come appena detto, è in

grado di *rendere presente la verità totale anticipandola* in se stesso, come nel caso di un bacio o di un abbraccio, che sanno dire tutta la verità dell'amore che si prova per una persona.

– Per meglio comprendere questo peculiare e decisivo tipo di evidenza è utile evidenziare il suo contrasto rispetto all'*evidenza sperimentale oggettiva*, modellata sul paradigma scientifico. Quest'ultima non si riferisce alla verità del tutto, ma a quella dei singoli elementi e si attiene al dato sperimentale e misurabile. In questo paradigma, la verità è concepita nell'ottica di una necessità razionalistica che non considera la libertà del soggetto (la verità gli si impone: concezione dispotica). Nell'orizzonte del simbolico, invece, la verità del tutto può essere colta solo attraverso *l'impegno della totalità della persona*, implicata dunque nella sua libertà, nella sua ragione e anche nella sua fede.

*...e coscienza credente*

– Così si apre la via per riannodare il legame spezzato fra ragione e fede. Questo paradigma dell'evidenza storico-simbolica, infatti, è radicalmente connesso alla realtà della coscienza credente, della quale conviene ora evidenziare alcuni tratti.

– La categoria di *coscienza credente* indica la struttura antropologica originaria, l'io nel suo insieme, il soggetto nel suo rapporto con tutto il reale, essendo tale coscienza implicata sia nelle minute decisioni quotidiane, sia nella determinazione di fronte alle scelte ultime.

– Coscienza credente si riferisce all'uomo nella sua unità che precede la distinzione poi irrigiditasi in separazione fra ragione e fede, come anche fra verità e libertà. La distinzione è del tutto legittima, poiché ragione e fede indicano profili diversi della coscienza e dell'atteggiarsi dell'uomo, però non deve far dimenticare la loro integrazione originaria nella coscienza. Si sta dunque dicendo che *la coscienza è in quanto tale credente*. Questo aggettivo non è una specificazione ulteriore, tanto meno di tipo confessionale: "credente" dice il fatto strutturale della fede, non la determinazione nella direzione di una certa fede. In tal senso, *si può distinguere fra un "essere nella fede",* condizione imprescindibile per ogni essere umano, *e un "avere la fede",* che indica la scelta di fede determinata con la quale una donna o un uomo affermano la verità del tutto.

– Ora, una simile decisione, con la sua pretesa totalizzante, non è forse arbitraria? In che modo la si può giustificare? Di certo la decisione di riporre la propria *fede* in qualcosa/qualcuno dev'essere *motivata da un'evidenza simbolica in grado di anticipare in maniera persuasiva il significato del tutto*. Per la fede cristiana, *Gesù Cristo* è precisamente il simbolo che giustifica, legittima, autorizza e richiede tale decisione. Lui è il "frammento" che rende presente la totalità, il particolare che media l'universale, la parte che rivela la verità del tutto. In lui l'essere umano ha accesso alla verità di Dio, vale a dire alla verità assoluta/totale.

## COSCIENZA CREDENTE E FEDE CRISTIANA

- Il riconoscimento della coscienza credente quale struttura antropologica fondamentale rende impossibile confinare la fede cristiana (e ogni altra fede) nella sfera dei saperi residuali e accessori. La fede cristiana, infatti, non è altra cosa rispetto alla fede di cui ciascuno necessita per vivere: essa è, piuttosto, *la forma che tale fede assume a fronte della rivelazione storica di Dio in Gesù Cristo*.
- Questo non deve condurre a ingenui sovrapposizioni: la specificità della fede cristiana va salvaguardata da ogni estenuazione in un generico affidamento al trascendente. Così si accede alla questione dell'*inveramento della coscienza credente* (struttura antropologica universale) *nello specifico della fede cristiana* (realtà particolare). Più precisamente, la domanda può essere formulata in questi termini: se il passaggio dall' "essere nella fede" all' "aver fede" accade in virtù dell'identificazione della verità del tutto in un simbolo, *in che senso Gesù di Nazareth è l'evidenza storico-simbolica definitiva?* Come può egli mostrare persuasivamente la sua differenza dagli altri simboli?
- Possiamo tentare di rispondere riprendendo in modo sintetico alcuni elementi già evocati a proposito della credibilità del "Dio capovolto" (cf. TFI 11 e II parte, sulla credibilità) e della "coscienza credente".

### (i) La credibilità del "Dio capovolto"

*La dedizione del "Dio capovolto" è insuperabile motivo di credibilità*

- La credibilità e la ragionevolezza del cristianesimo non emergono dall'accumulo di segni, né abbisognano di sostegni ricevuti dall'esterno della fede. Infatti, *la dedizione assoluta del Dio capovolto è credibile e persuasiva in sé e per sé*, ed essa permette di passare dalla ricerca dei segni di credibilità all'accoglienza del simbolo per eccellenza. Anche eventuali confronti con l'idea di Dio delle filosofie e delle religioni non possono in alcun modo fondare la credibilità del cristianesimo, ma semmai aiutare a cogliere la peculiarità del Dio di Gesù Cristo.

*La struttura della coscienza è originariamente teologica*

- La coscienza credente è strutturalmente rivolta all'intero, dal momento che *l'uomo assegna un senso al tutto*, anche se talvolta (o sovente) in modo implicito. La pratica, infatti, più che le riflessioni, conferma che l'uomo agisce sempre nella prospettiva di un fine ultimo (a differenza delle altre creature). Tale agire riferito a un orizzonte globale e definitivo costituisce la risposta pratica dell'uomo alla domanda circa la totalità: una domanda che abita in lui e alla quale egli non può non rispondere.
- Il senso che l'uomo inevitabilmente assegna al tutto *ha sempre un profilo teologico*, perché l'idea di Dio è inaggirabile: Dio è il riferimento ultimo della coscienza. L'idea del Dio unico, in effetti, non è un'illusione, né una costruzione: essa scaturisce da sé nella coscienza umana, inspiegabilmente, cioè senza che si possa risalire alle sue cause generatrici attraverso la storia, la psicologia, la sociologia o altre discipline.

– Se dunque la coscienza non può non interfacciarsi con l'Assoluto, l'uomo è chiamato a prendere posizione, nelle sue azioni, rispetto all'alternativa radicale fra idolo e Dio vero: *qual è il vero volto di Dio?* Quale la sua intenzione più profonda?

*L'ideale della coscienza (ciò che essa "esige")*

– Per riconoscere il Dio vero, la coscienza segue il criterio della giustizia dell'intero (o del tutto). L'"ideale" della coscienza, infatti, sta infatti alla *convergenza della dimensione noetica* (domanda di conoscenza) e di *quella etica* (esigenza di giustizia), dunque si dà nell'intreccio di vero e buono, essere e bene. Perché all'uomo non basta conoscere la verità: egli cerca una verità del mondo che lo riscatti dal male e che garantisca la stabilità del bene. Nel loro insieme, l'interrogativo ontologico sulla verità del tutto e quello etico sulla giustizia dell'intero rinviano al profilo teologico della coscienza, poc'anzi delineato.

*La verità del cristianesimo*

– Con questo suo duplice interrogativo, l'uomo s'imbatte nella storia di Gesù Cristo, rivelazione della *giustizia di Dio come dedizione incondizionata*. Una rivelazione che traspare in tutti i gesti del Nazareno, fino all'apice della sua morte in croce per amore. D'altra parte, Gesù Cristo identifica precisamente e irrevocabilmente la sua persona e la sua azione con la *verità di Dio*. Dunque, la dedizione del Figlio si offre all'uomo quale rivelazione della verità di Dio e insieme della sua giustizia: come tale Gesù Cristo è quel *simbolo* irripetibile che *giustifica, autorizza e richiede un affidamento assoluto*. Il nome di tale affidamento è fede cristiana.

## **(ii) Credibilità e coscienza credente**

– Per completare questo abbozzo di risposta, è utile considerare *alcune obiezioni* che potrebbero legittimamente emergere. Il fatto di porre la questione della credibilità della rivelazione dal punto di vista dei suoi contenuti non significa forse analizzarla "dal punto di vista della ragione"? E questo non lascia intendere che non si è ancora al livello dell'atto di fede vero e proprio? Se così fosse, non andrebbe forse perduta l'unità originaria di fede e ragione che si era cercato di riconquistare? E se, d'altra parte, la verità della rivelazione può essere colta solo attraverso l'atto di fede (credibilità interna), rimane ancora spazio per ragioni della fede che precedano tale atto o che siano ad esso esterne (credibilità esterna)?

– Queste serie obiezioni nascono dalla fatica di comporre due paradigmi (o modelli di credibilità). Il *modello della credibilità* ritiene che le ragioni della fede vadano comprese a partire dai contenuti della rivelazione. Prende dunque avvio dal centro della rivelazione, non da criteri estrinseci, ma non coglie l'unità di ragione e fede: istanza apologetica e istanza fondativa vanno separandosi. Questo modello consente di argomentare una *credibilità esterna* della rivelazione, cioè la sua ragionevolezza, ma mantiene la frattura fra ragione e fede.

Il *modello della coscienza credente* ritiene che la verità del cristianesimo e la sua ragionevolezza possano essere riconosciute e comprese solo dall'interno della fede. La giustificazione razionale della fede è dunque giustificazione della necessità della decisione credente. Questo modello

consente di argomentare la *credibilità interna* della rivelazione, mantenendo l'unità di fede e ragione. Invece la sua argomentazione circa la ragionevolezza della fede (credibilità esterna) non chiama in causa primariamente il contenuto del cristianesimo, dal momento che questo può essere apprezzato solo dall'interno della fede.

– Il punto è che le due visioni non sono affatto incompatibili, né alternative. Certo, la ragionevolezza della fede, insieme alla sua verità, risplende pienamente solo nella decisione della coscienza credente che si attua cristianamente, cioè nella fede teologale (che è la fede cristiana propriamente detta). Tuttavia, esistono modi e gradi diversi dell'affidamento cristiano, non solo la compiuta fede teologale. La verità del cristianesimo, dunque la sua ragionevolezza/credibilità, è riconosciuta *pienamente* solo nella decisione della libertà, ma essa è accessibile *incoativamente* secondo una logica di gradualità.

– Dunque, anche se la piena *credibilità* del cristianesimo si dà solo all'*interno* della dinamica di fede, esiste lo spazio per argomentare circa la *ragionevolezza* della fede cristiana (la sua *credibilità esterna*) a partire dai contenuti della rivelazione e al di qua della decisione della fede teologale.

– In tale prospettiva, sarebbe particolarmente interessante sviluppare una *fenomenologia della coscienza credente*, riprendendo l'*analysis fidei* su basi completamente mutate. Non si tratterebbe più di vivisezionare l'atto di fede nelle sue puntiformi componenti, ma di descrivere il processo di genesi della fede, individuandone le strutture portanti (cf. la genesi della fede apostolica, che si dà nella dinamica del "riconoscimento" del Risorto). Sarebbe anche utile affiancare tale ricerca ad una *fenomenologia della decisione*, che ne chiarisca i modi e i gradi, che vanno dall'apertura simpatetica sino al vertice della piena adesione nel martirio. In questo senso la lezione evangelica, con le sue variegiate figure della fede (e dell'incredulità), si rivela assai istruttiva.

– Per concludere, possiamo rilevare che il raccordo fra fiducia esistenziale e fede cristiana può fallire sia per eccessiva continuità (la seconda è risolta nella prima) sia per eccessiva discontinuità (le due si separano). Ad oggi, la ricerca si è soffermata soprattutto sull'aspetto della continuità fra le due: occorre dunque precisare meglio dove esse si distinguono. In questo senso, conviene invertire lo schema del prima (fiducia come elemento universale) e del dopo (fede come esperienza particolare): *la fede cristiana illumina la fiducia antropologica*, perché la fede non è un "di più" della fiducia, bensì il suo inveramento, la sua pienezza.

#### Nota bibliografica

– Questa lezione si basa in larga parte su B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 2020 (seconda edizione aumentata), pp. 267-301.